

Ist der Islamismus bzw. Salafismus eine Form totalitären Denkens? Eine ideologiekritische Analyse von Klassikerpositionen

Pfahl-Traugher, Armin

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Pfahl-Traugher, A. (2014). Ist der Islamismus bzw. Salafismus eine Form totalitären Denkens? Eine ideologiekritische Analyse von Klassikerpositionen. *Totalitarismus und Demokratie*, 11(1), 49-71. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-46674-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Ist der Islamismus bzw. Salafismus eine Form totalitären Denkens? – Eine ideologiekritische Analyse von Klassikerpositionen

Armin Pfahl-Traugher



Dr. Armin Pfahl-Traugher, Prof., Dipl.-Pol., Dipl.-Soz., geb. 1963 in Schwalmstadt. Hauptamtlich Lehrender an der Fachhochschule des Bundes für

öffentliche Verwaltung in Brühl, Dozent an der Schule für Verfassungsschutz Heimerzheim und Lehrbeauftragter an der Universität Bonn. Seit 2008 gibt er das „Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung“ (JET) heraus.

Abstract

Sometimes Islamism or Salafism is called a third or new kind of totalitarianism. But how appropriate is such an estimation which, after all, originally refers not to political movements but to political systems? If we limit ourselves to an analysis of published thought, we may very well identify formal common grounds for which we find evidence in the writings of “classical” authors such as Sayyid Abu A’la Maududi and Sayyid Qutb. They consist of the following typical features: exclusive claim to knowledge, dogmatic claim to absoluteness, essentialist monopoly of interpretation, holistic steering intentions, deterministic idea of history, identitary concept of society, dualistic rigorism and fundamental condemnation. These features come along with a claim to absolute power as well as the legitimization of violence.

I. Einleitung und Fragestellung

Nach den Anschlägen vom 11. September 2001 fand das Thema „Islamismus“ öffentlich wie wissenschaftlich verstärkte Aufmerksamkeit. Dabei handelte es sich nicht um ein neues Phänomen; lediglich die Wahrnehmung hatte sich geändert. Um die angesprochenen politischen Bestrebungen begrifflich erfassen zu können, kamen bald Bezeichnungen wie „dritter Totalitarismus“ (Yehuda Bauer) oder „neuer Totalitarismus“ (Bassam Tibi) auf,¹ die den Islamismus dezidiert in den Kontext von Nationalsozialismus und Stalinismus und damit auf eine Vergleichsebene mit menschenverachtenden Diktaturen stellten.

1 Yehuda Bauer, Der dritte Totalitarismus. Radikale Islamisten kämpfen um die Welt-herrschaft. Das haben sie mit Hitler und Stalin gemein. In: Die Zeit, Nr. 32 vom 31. 7. 2003, S. 11; Bassam Tibi, Der neue Totalitarismus. „Heiliger Krieg“ und westliche Sicherheit, Darmstadt 2004, S. 19.

Doch wie angemessen ist die Zuordnung des Islamismus bzw. Salafismus zu Nationalsozialismus und Stalinismus? Handelt es sich nicht um historisch, ideologisch und kulturell sehr verschiedene Phänomene? Wird nicht eine ahistorisch-schiefe und polemische Perspektive eröffnet? Ist der Islamismus bzw. Salafismus eine Form totalitären Denkens? Die letztgenannte Frage bildet die Hauptproblemstellung des Beitrags. Die politische Praxis bleibt weitgehend ausgeklammert.

Zuvor bedarf es aber einer Definition der Arbeitsbegriffe „Islamismus“, „Salafismus“ und „Totalitarismus“. Danach werden aus den Ansätzen der „Klassiker“ der Totalitarismuskonzeption Kriterien „totalitären Denkens“ entwickelt, welche die Grundlage für die Analyse von Schriften der beiden „Klassiker“ der islamistischen Ideologie Sayyid Abu A'la Maududi und Sayyid Qutb bilden, nämlich „exklusiver Erkenntnisanspruch“, „dogmatischer Absolutheitsanspruch“, „essentialistisches Deutungsmonopol“, „holistische Steuerungsabsichten“, „deterministisches Geschichtsbild“, „identitäre Gesellschaftskonzeption“, „dualistischer Rigorismus“ und „fundamentale Verwerfung“. Nach einem Exkurs zum Verhältnis der Kategorien „extremistisches“ und „totalitäres Denken“ geht es abschließend um die Konsequenzen aus der Ideologie bezogen auf die Forderung nach einer totalen Herrschaft und die Legitimation von Gewaltanwendung.

II. Begriffsklärung

1. Islamismus

„Islamismus“ wird hier als Sammelbezeichnung für alle Auffassungen und Handlungen einer organisatorisch keineswegs einheitlichen politischen Bewegung verwendet, die ihren ideologischen Ursprung in inner-islamischen Reformbestrebungen des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts und ihre organisatorischen Wurzeln in der 1928 in Ägypten gegründeten „Muslimbruderschaft“ haben.² Allen später entstandenen islamistischen Akteuren ist die Absicht gemeinsam, den Islam nicht nur zur verbindlichen Leitlinie für das individuelle, sondern auch für das gesellschaftliche Leben zu machen. Dies bedeutet notwendigerweise die Ablehnung einer Trennung von Religion und Staat als Ausdruck der Säkularisierung und die institutionelle Verankerung der religiösen Grundlagen im Sinne eines islamischen Staates. Damit einher geht die Ablehnung der

2 Mittlerweile liegt eine Fülle von Darstellungen zum Islamismus vor, beispielhaft seien genannt: Nazih Ayubi, Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt, Freiburg i. Brsg. 2002; Islamismus. Hg. vom Bundesministerium des Innern, Berlin 2003; Gilles Kepel, Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München 2002.

Prinzipien von Individualität, Menschenrechten, Pluralismus, Rechtsstaatlichkeit, Säkularisierung und Volkssouveränität.

Folgt man dieser Definition, so handelt es sich beim Islamismus um eine extremistische Ideologie: Da es unter Islamisten wie Muslimen keine einheitliche theologische Lehrmeinung gibt und ein Gott nicht unmittelbar in die Politik eingreift, obliegt die Deutungs- und Entscheidungskompetenz den jeweiligen Interpreten der religiösen Vorgaben. Der anerkannte Gottesgelehrte wird so zum eigentlichen Herrscher. Dogmatismus und Willkür prägen dann die Legitimation der Politik, denn in einer solchen Sichtweise muss jeder Andersdenkende als verderblicher Ungläubiger gelten. Herrschaft legitimiert sich nicht mehr durch den Willen des Volkes, sondern durch die Berufung auf den Koran. Das Vorhandensein unterschiedlicher Meinungen im Sinne des Pluralismus widerspricht in dieser Sicht dem unbedingten Anspruch des göttlichen Willens. Individuelle Menschenrechte spielen dann keine Rolle mehr, erhält der Einzelne doch seinen rechtlichen Status durch die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft der „wahren Muslime“.

Auch wenn „Islamismus“ als politische Bewegung verstanden wird, darf diese nicht als homogen angenommen werden. Es gibt in ihr beträchtliche organisatorische und strategische Unterschiede. Idealtypisch können die islamistischen Akteure in zwei größere Gruppen mit jeweils zwei Untergruppen aufgeteilt werden. Die erste allgemeinere Dichotomie scheidet gewaltorientierte von politischen Akteuren. Die Letztgenannten lassen sich in Gruppen mit parteipolitischem und sozialem Aktivismus unterteilen. Erstere gründen Parteien und stellen sich zur Wahl. Bei den sozialen Aktivitäten geht es um die Gewinnung von Anhängern durch Hilfe im Alltagsleben. Die gewaltorientierten Gruppen lassen sich danach unterscheiden, ob sie eine nationale/regionale oder transnationale Ausrichtung aufweisen. Im ersten Fall bleiben ihre Anschläge auf die jeweiligen Heimatländer beschränkt. Die transnational Ausgerichteten begehen demgegenüber Gewalttaten auch in anderen Regionen wie in der westlichen Welt.

2. Salafismus

Als Ersatzbegriff für oder Teilbegriff von „Islamismus“ findet mitunter der Terminus „Salafismus“ Verwendung. Er bezieht sich auf die „Altvorderen“ (arab. *Salaf*), also die Gründungspersonen in der Entstehungsphase des Islam. Gemeint ist eine Rückbesinnung auf die angeblichen oder tatsächlichen gesellschaftlichen und religiösen Gegebenheiten des achten Jahrhunderts, worin das konstitutive Selbstverständnis der als „Salafisten“ benannten Strömungen zu sehen ist. Da zwei unterschiedliche Bewegungen mit dieser Bezeichnung inhaltlich Erwähnung fanden und finden, bedarf es zunächst einer Differenzierung: Es geht nicht um die Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommene Reformbewegung,

welche eine Erneuerung der Gesellschaft durch die Ausrichtung am ursprünglichen Islam beabsichtigte. Statt dieser „klassischen“ Ausprägung steht die „zeitgenössische“ Form des Salafismus im Zentrum des Interesses.³

Auch hier handelt es sich um eine Sammelbezeichnung für Bestrebungen mit grundlegenden Gemeinsamkeiten, aber auch wesentlichen Unterschieden: Hier geht es ebenfalls um die Ausrichtung an der Frühgeschichte des Islam, allerdings in besonders doktrinärer und rigider Form. Diese Orientierung zeigt sich etwa in der Wahl traditioneller Kleidung, dem Gebot einer strikten Trennung zwischen Frauen und Männern, der Nachahmung von angeblichen Handlungen des Propheten Mohammed oder der wortwörtlichen Deutung der religiösen Schriften des Islam. Letztendlich streben die Salafisten die Umwandlung aller gesellschaftlichen, politischen und religiösen Gegebenheiten im angeblichen Sinne der „Altvorderen“ ihrer Religion an. Dies liefe auf die Ausrichtung der sozialen wie staatlichen Entwicklung in Richtung einer theokratischen Ordnung hinaus, welche bei Aufhebung der Säkularisierung einen Gleichklang von Politik und Religion herstellen würde.

Während allen Salafisten diese ideologischen Prägungen gemeinsam sind, bestehen Unterschiede hinsichtlich des konkreten Handelns. Idealtypisch lassen sich drei Richtungen unterscheiden: Der „puristische Salafismus“ beschränkt seine Aktivitäten auf den religiösen Bereich und betätigt sich nicht im politischen Raum. Man setzt auf die innere Ausrichtung am behaupteten „wahren Islam“. Der „politische Salafismus“ will die Gesellschaft in diesem Sinne umgestalten. Dafür stehen öffentliche Kundgebungen ebenso wie politische Schulungen im Sinne einer Missionierungsstrategie. Während diese Form meist auf den Einsatz von Gewalt verzichtet, bildet sie beim „jihadistischen Salafismus“ ein zentrales Element. Insofern kann nicht verwundern, dass die meisten islamistischen Terroristen von einschlägigen Ideologien geprägt waren und sind. Entsprechend handelt es sich beim jihadistischen wie beim politischen Salafismus um zwei besonders radikale Formen des Islamismus.

3 Auch zum Salafismus existiert eine Reihe von Darstellungen, wovon hier exemplarisch folgende Titel genannt seien: Rauf Ceylan/Michael Kiefer, *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Wiesbaden 2013; Olaf Farschid, *Von der Salafiyya zum Salafismus. Extremistische Positionen im politischen und jihadistischen Salafismus*. In: Floris Biskamp/Stefan E. Hößl (Hg.), *Islam und Islamismus. Perspektiven für die politische Bildung*, Gießen 2013, S. 41–64; Peter Fuchs, *Salafismus. Eine dogmatische Strömung des sunnitischen Islamismus und ihre Ausprägung in Deutschland*. In: Armin Pfahl-Traugher (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011/2012 (II)*, Brühl 2012, S. 5–38.

3. Totalitarismus

Eine Klärung des Begriffs „Totalitarismus“ ist schon wegen der zahlreichen kontroversen Debatten in Politik und Wissenschaft erforderlich.⁴ Da sich der Terminus eigentlich nicht primär auf eine Ideologie, sondern auf ein politisches System bezieht, stellt dies auch für die folgende Erörterung ein methodisches Problem dar: Denn „Totalitarismus“ meint eigentlich eine bestimmte Form politischer Herrschaft, die in diktatorischer Form eine breite und tiefgreifende Kontrolle und Mobilisierung der Bevölkerung mit manipulativen wie repressiven Mitteln beabsichtigt. Demnach unterscheidet sich ein so definiertes politisches System sowohl von einer pluralistischen Demokratie wie von einer autoritären Diktatur.

Während die erstgenannte Differenz aufgrund der offenkundig ganz anderen Praktiken und Strukturen in einem demokratischen und einem totalitären Ordnungsmodell wohl kaum einer näheren Erläuterung bedarf, verhält es sich beim letztgenannten Unterschied anders: Autoritäre und totalitäre Diktaturen sind aufgrund des gleichen Staatssystemtyps bereits grundlegende Gemeinsamkeiten eigen. Darüber hinaus kann etwa der Grad von Repression in den Entwicklungsphasen der Systeme, etwa während der angestrebten oder erfolgten Etablierung der Macht, verschiedene Stufen erreichen. Insofern ist eine genaue Differenzierung wohl nur in einem idealtypischen Sinne möglich. Dazu bieten sich folgende Merkmale⁵ an: erstens bezogen auf den Inhalt: eine geschlossene Ideologie mit Absolutheitsanspruch, die noch nicht einmal immanenten Pluralismus kennt, zweitens hinsichtlich der Struktur: ein monistisches (einheitliches) Machtzentrum (nicht notwendigerweise eine Partei) mit (weitgehend) unbegrenztem Entscheidungspotential und drittens bei den Prozessen: die Unterwerfung und Mobilisierung der Bevölkerung (Verschmelzung von Gesellschaft und Staat, passiver Gehorsam und privater Rückzug werden zugunsten der Aktivierung im Sinne des politischen Systems überwunden).

Für die Erörterung der oben formulierten Fragestellung stellt sich indessen angesichts der vorstehenden Definition von „Totalitarismus“ das bereits ange deutete Problem, dass die Bezeichnungen „Islamismus“ und „Salafismus“ mehr auf politische Bewegungen oder Ideologien bezogen sind, der Terminus „Totalitarismus“ aber auf politische Systeme gemünzt ist. Da es aber bislang wenig Diktaturen des gemeinten ideologischen Typs gab bzw. gibt, könnte auf dieser

4 Darüber informieren mittlerweile zahlreiche Monographien und Sammelbände, wovon in Auswahl folgende Publikationen genannt seien: Uwe Backes/Eckhard Jesse, Totalitarismus und Totalitarismusforschung. Zur Renaissance einer lange tabuisierten Konzeption. In: dies. (Hg.), Jahrbuch Extremismus & Demokratie, Band 4, Bonn 1992, S. 7–27; Eckhard Jesse (Hg.), Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung, 2. Auflage Bonn 1999; Bruno Seidel/Siegfried Jenker (Hg.), Wege der Totalitarismus-Forschung, Darmstadt 1974.

5 Die folgende Auflistung orientiert sich an: Juan L. Linz, Totalitäre und autoritäre Regime (1975), Berlin 2000, S. 20–34, 63–78 und 129–142.

Ebene auch keine Analyse vorgenommen werden.⁶ Nur so scheint somit eine Erörterung der genannten Problemstellung sinnvoll. Indessen macht der erwähnte erste Gesichtspunkt der Differenzierung der beiden Diktaturtypen deutlich, dass die besondere Dimension der Ideologie ein konstitutives Merkmal des Totalitarismus ist. Demnach kann sich die Analyse auf diesen Aspekt konzentrieren. Doch worin bestehen die Besonderheiten „totalitären Denkens“ bzw. „totalitärer Ideologie“? Eine Antwort auf diese Frage können die „Klassiker“ geben.

III. „Totalitäres Denken“ in der Perspektive der frühen Totalitarismuskonzepte

Überblickt man die frühen Totalitarismuskonzepte, so lassen sich ein sozialreligiöser, ein ideologiestruktureller, ein geschichtsphilosophischer und ein herrschaftsstruktureller Ansatz voneinander unterscheiden.⁷ Das erstgenannte Konzept ist mit dem Namen Eric Voegelins verbunden, der von „politischen“ oder „weltlichen Religionen“ sprach und damit Kommunismus wie Nationalsozialismus meinte. Beide Bewegungen hätten sich vom Christentum bzw. von der Religion zugunsten der Realisierung eines diesseitigen „Heilsversprechens“ abgewandt: „die Geistreligionen, die das Realissimum im Weltgrund finden, sollen für uns überweltliche Religionen heißen; alle anderen, die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden, sollen innerweltliche Religionen heißen.“⁸ Überträgt man diese Kategorien auf den Islamismus bzw. Salafismus, so wäre von einer inner- wie überweltlichen Religion zu sprechen.

Die meisten Anregungen zu einer Definition des „totalitären Denkens“ kann man dem ideologiestrukturellen Ansatz von Karl R. Popper entnehmen. Seine Ausführungen fanden bisher nur geringe Aufmerksamkeit, was mit dem Fehlen

6 Eine Ausnahme stellen folgende Studien zum Iran dar: Wahid Wahdat-Hagh, „Die Islamische Republik Iran“. Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus, Münster 2003; ders., Der islamistische Totalitarismus. Über Antisemitismus, Anti-Bahaismus, Christenverfolgung und geschlechtsspezifische Apartheid in der „Islamischen Republik Iran“, Frankfurt a. M. 2012.

7 Diese Einteilung nach: Armin Pfahl-Traugher, Klassische Totalitarismuskonzepte auf dem Prüfstand. Darstellung und Kritik der Ansätze von Arendt, Friedrich, Popper und Voegelin. In: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hg.), Jahrbuch Extremismus & Demokratie, Band 16, Baden-Baden 2004, S. 31–58. Vgl. zu ähnlichen Typologisierung: Eckhard Jesse, Die Totalitarismusforschung und ihre Repräsentanten. Konzeptionen von Carl J. Friedrich, Hannah Arendt, Eric Voegelin, Ernst Nolte und Karl Dietrich Bracher. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20/1998, S. 3–18; Marc-Pierre Möll, Gesellschaft und totalitäre Ordnung. Eine theoriegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus, Baden-Baden 1998. Auf die mittlerweile umfangreiche Literatur zu den genannten Ansätzen kann hier nicht eingegangen werden; vgl. die Kommentare und Hinweise in den vorgenannten Gesamtdarstellungen.

8 Eric Voegelin, Die politischen Religionen (1938). Hg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, München 1993, S. 17.

einer gesonderten Darstellung zum Thema erklärbar ist. Man kann die Strukturmerkmale eines solchen Denkens aber aus seinen Hauptwerken ableiten.⁹ Sie bilden das Instrumentarium für die folgende Analyse: erstens exklusiver Erkenntnisanspruch, zweitens dogmatischer Absolutheitsanspruch, drittens essentialistisches Deutungsmonopol, viertens holistische Steuerungsabsichten, fünftens deterministisches Geschichtsbild, sechstens identitäre Gesellschaftskonzeption, siebtens dualistischer Rigorismus und achtens fundamentale Verwerfung. Das fünfte Kriterium beschrieb Popper etwa als eine Auffassung, wonach „die Geschichte von besonderen historischen oder Entwicklungsgesetzen beherrscht ist, deren Entdeckung uns die Möglichkeit geben würde, das Schicksal der Menschen vorauszusagen.“¹⁰

In ihrem geschichtsphilosophischen Ansatz stellte Hannah Arendt als Merkmal totalitärer Herrschaft ausdrücklich auf die Ideologie neben dem Terror als konstitutives Merkmal ab. Sie nannte dabei folgende Merkmale: erstens den „Anspruch auf totale Welterklärung“, auch für zukünftige Entwicklungen, zweitens die Abkopplung des Denkens „von aller Erfahrung“ und dadurch möglichen Korrekturen und drittens das daraus folgende „reine Deduzieren“¹¹ bei der Einschätzung von realen Entwicklungen. Und Carl J. Friedrich äußerte in seinem herrschaftsstrukturellen Ansatz über die totalitäre Ideologie, sie erstreckte „sich auf alle wichtigen Gebiete des menschlichen Lebens, und jeder [...] hat ihr eine gewisse Loyalität zu bezeigen. Hierbei ist zu beachten, dass eine solche Ideologie [...] einen Endzustand der Menschheit [...] proklamiert, der eine radikale Verwerfung der bestehenden Gesellschaft mitbeinhaltet.“¹² Die von Arendt und Friedrich genannten Kriterien findet man auch in Poppers Merkmalskatalog, so dass sich eine Orientierung an dessen acht Punkten empfiehlt.

-
- 9 Vgl. Armin Pfahl-Traugher, Ideologische Strukturmerkmale der geschlossenen Gesellschaft. Karl R. Popper als Totalitarismustheoretiker. In: *Aufklärung und Kritik*, 10 (2003) 1, S. 106–125; ders., Die Ideologiekritik des Kritischen Rationalismus als Beitrag für die Extremismus- und Totalitarismustheorie. In: Erik Giesecking u. a. (Hg.), *Zum Ideologieproblem in der Geschichte*. Herbert Hömig zum 65. Geburtstag, Lauf 2006, S. 405–418. Dort finden sich auch nähere Ausführungen und Belege zu den Strukturmerkmalen totalitären Denkens, die in den folgenden acht Kriterien bestehen.
- 10 Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band I: *Der Zauber Platons* (1944), München 1980, S. 32.
- 11 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft (1951), München 1986, S. 966–968.
- 12 Carl J. Friedrich, *Totalitäre Diktatur*, Stuttgart 1957, S. 19.

IV. Maududi und Qutb als ideologische „Klassiker“ des Islamismus bzw. Salafismus

1. Biobibliographischer Hintergrund

Der pakistanische Politiker und Prediger Sayyid Abu A'la Maududi (1903–1979)¹³ hatte bereits durch die väterliche Sozialisation eine dezidiert antiwestliche Einstellung in Verbindung mit einer Hinwendung zur muslimischen Tradition angenommen. In diesem Sinne betätigte er sich auch seit Beginn der 1920er Jahre, unterstützte Maududi doch eine politische Bewegung zur Aufrechterhaltung des Kalifats. Zwischen 1937 und 1941 entwickelte er seine politischen Ideen zu einer systematischen Theorie, die auf die Einforderung eines islamischen Staates als Alternative zu den bestehenden Systemen hinauslief. 1941 gründete Maududi die „Jama' at-i islami“ als parteipolitischen Ausdruck seiner Ideologie, konnte damit bei Wahlen aber keine herausragenden Erfolge verbuchen. 1977 unterstützte er deren gescheiterten Versuch zum Sturz der pakistanischen Regierung.

Als Maududis bedeutendster Schüler gilt der ägyptische Ideologe und Schriftsteller Sayyid Qutb (1906–1966),¹⁴ der nach einer Ausbildung zum Lehrer als Angestellter im Erziehungsministerium arbeitete. Es schickte ihn 1948 in die USA zum Studium der dortigen Unterrichtsmethoden. Die Konfrontation mit dem westlichen Alltagsleben bewirkte eine Art „Kulturschock“ und verschärfte die bislang nur latenten islamistischen Einstellungen Qutbs. Nach der Rückkehr schloss er sich 1951 der „Muslimbruderschaft“ an und stieg zu deren „Chefideologen“ auf. 1954 wurde Qutb wegen seines Engagements für diese Organisation verhaftet und zu einer langjährigen Gefängnisstrafe verurteilt. Aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes verbrachte er die Zeit aber meist im Krankenhaus, wo seine immer extremer werdenden religiösen und politischen Schriften entstanden. Hierzu zählt auch das einflussreiche Werk „Zeichen auf dem Weg“ (1964). Nach einer kurzen Haftentlassung und einer erneuten Festnahme wurde Qutb 1966 hingerichtet.

13 Siehe u. a. Sayed Riaz Ahmad, *Maulana Maududi and the Islamic State*, Lahore 1976; Seeyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York 1996; Khadja Katja Wöhler-Khalfallah, *Maududis „Als Muslim leben“ im Widerstreit mit den Normen der liberalen, rechtsstaatlichen und säkularen Demokratie. Analyse eines Klassikers des islamischen Fundamentalismus aus extremismustheoretischer Perspektive*. In: Armin Pfahl-Traughber (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung* 2008, Brühl 2008, S. 464–496.

14 Siehe u. a. Sabine Damir-Geilsdorf, *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*, Würzburg 2003; Gilles Kepel, *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München 1995, S. 35–71; Barbara Zehnpfennig, *Das Weltbild von Sayyid Qutb. Der Dschihad als Verwirklichung des richtigen Lebens*. In: Gerhard Hirscher/Eckhard Jesse (Hg.), *Extremismus in Deutschland. Schwerpunkte, Vergleiche, Perspektiven*, Baden-Baden 2013, S. 327–348.

Zu den deutschsprachigen Übersetzungen der beiden „Klassiker“ des Islamismus, welche die Textgrundlage für die folgende Analyse bilden,¹⁵ gehören folgende Schriften: Von Maududi liegt das 1995 und 2001 im Cordoba-Verlag veröffentlichte Buch „Als Muslim leben“¹⁶ vor, das auf Freitagsansprachen aus den Jahren 1938 und 1940 zurückgeht. In der „Schriftenreihe des Islamischen Zentrums München“ erschienen von ihm 1994 „Weltanschauung und Leben im Islam“¹⁷ und 1996 „Islamische Lebensweise“,¹⁸ beides wie das vorgenannte Werk Übersetzungen englischsprachiger Ausgaben. Von Qutb gibt es als deutschsprachige Schrift „Dieser Glaube der Islam“,¹⁹ die vom „International Islamic Publishing House“ in Riad/Saudi-Arabien seit 1999 vertrieben wird. Auch sein politisches Hauptwerk „Zeichen auf dem Weg“²⁰ liegt in deutscher Sprache vor, allerdings nur als PDF-Datei aus dem Internet, die als Druckort den Bask-Verlag in Istanbul und als Herausgeber der deutschen Ausgabe von 2005 einen „M. Rassoul, Köln“²¹ nennt.

2. Merkmale totalitären Denkens

2.1 Exklusiver Erkenntnisanspruch

Der exklusive Erkenntnisanspruch verbindet sich mit dem Glauben an ein „höheres Wissen“, das nur ausgewählte Individuen oder Gruppen besitzen und den anderen Menschen verschlossen ist. Daraus lässt sich für die politische Sphäre über die Rechtfertigung eines Herrschaftsanspruchs auch eine soziale Sonderstellung der jeweiligen Gruppe oder Person begründen. Sie nimmt ein Interpretationsmonopol in Anspruch, das lediglich einer ausgewählten Elite oder charismatischen Führerfigur die Kompetenz zuerkennt, die Welt zu deuten, während den übrigen Anhängern lediglich gläubiger Gehorsam zusteht. Das angebliche Wissensprivileg über die gesellschaftliche Entwicklung geht mit dem Anspruch einher, die Welt in diesem Sinne zu gestalten. Er rechtfertigt darüber

15 Allgemein gilt es noch zu berücksichtigen, dass nicht die Korrektheit der inhaltlichen Übersetzung, sondern die Wahrnehmung der darin enthaltenen Positionen im Zentrum der vorliegenden Abhandlung steht.

16 Sayyid Abu A'la Maududi, *Als Muslim leben*, 2. Auflage Karlsruhe 2001.

17 Sayyid Abu-l-A'la Maududi, *Weltanschauung und Leben im Islam*, München 1994.

18 Sayyid Abul A'la Maududi, *Islamische Lebensweise*, München 1996.

19 Sayyid Qutb, *Dieser Glaube der Islam*, Riad (Saudi Arabien) 1999.

20 Sayyid Qutb, *Zeichen auf dem Weg*, Köln 2005 (<http://al-iman.net/index.php>; 30.11.2013).

21 Darüber hinaus gibt es noch die folgenden beiden Bücher in deutscher Sprache: Abul A' la Maududi, *Was sagt uns die Lebensweise des Propheten?*, Garching 1998; Sayyid Qutb, *Kindheit auf dem Lande. Ein ägyptischer Muslimbruder erinnert sich*, Berlin 1997. Sie enthalten aber kaum Ausführungen zu politischen Aspekten und können daher hier ignoriert werden.

hinaus die alleinige Entscheidungskompetenz der Inhaber dieses Deutungsanspruchs.

Für Maududi und Qutb stellte die eigene Interpretation des Islam die einzig richtige Weltanschauung dar, die aber selbst unter den Muslimen nur eine elitäre Minderheit zu verstehen und zu akzeptieren vermöge. „Dieses Wissen“, so heißt es mit Bezug auf den Islam bei Maududi, „ist allen anderen Arten des Wissens weit überlegen, und je mehr man sich darum bemüht, umso tiefer wird in einem die Überzeugung, dass dies überhaupt der Ausgangspunkt allen Wissens ist.“²² Demnach liefert eine besondere Deutung des Islam – nämlich die Maududis – auch die einzige Lösung für alle gesellschaftlichen Probleme. Die genaue Kenntnis davon stamme von Gott, denn dieser habe: „bestimmte untadelige Menschen dazu *berufen*, jeweils bei ihrem eigenen Volk die verantwortungsvolle Aufgabe zu übernehmen, den Leuten den rechten Weg ins Gedächtnis zurückzurufen und sie während ihres Erdendaseins rechtzuleiten.“²³ Demnach soll diese kleine Gruppe der Mehrheit das richtige Bewusstsein beibringen.

Qutbs exklusiver Erkenntnisanspruch zeigt sich in der von ihm propagierten Krisenanalyse und Veränderungsstrategie: Er beschrieb die zeitgenössischen Gesellschaften der islamischen und westlichen Welt als von Unwissenheit und Verderbnis geprägt. Ähnlich wie die Gefährten des Propheten Mohammed müssten heute wahrhaft Gläubige die Welt von diesem Zustand befreien. Auf dem Weg voranschreiten sollte eine besondere Gruppe von Muslimen, die als Auserwählte Gottes mit dem allein richtigen Wissen derartige Auffassungen in die Tat umzusetzen hätten. Qutb schrieb über diese Avantgarde: „Es ist notwendig, dass es einige Pioniere geben muss, die sich mit Entschlossenheit aufmachen und auf dem Pfad bleiben und durch den Ozean der Gahiliya schreiten [...]. Während ihres Laufs müssen sie sich selbst etwas abseits von dieser alles umgebenden Gahiliya halten.“²⁴ Qutb sprach demnach von einer Elite, die zunächst allein die göttlichen Gebote annehmen und mit ihnen für eine Befreiung der ganzen Gesellschaft im islamischen Sinne eintreten werde.

2.2 Dogmatischer Absolutheitsanspruch

Der dogmatische Absolutheitsanspruch manifestiert sich in Behauptungen von Aktivisten und Ideologen, bestimmte Einsichten oder Prinzipien ihrer Auffassung und Programmatik seien absolut wahr, allgemein gültig und nicht bezweifelbar. Sie wähnen sich im Besitz des einzig richtigen und universal anwendbaren Instruments zur Orientierung in der Gesellschaft oder Welt, ohne Abweichungen und Varianten zu dulden oder zu kennen. Dem entspricht die

22 Maududi, Weltanschauung und Leben im Islam, S. 100.

23 Maududi, Islamische Lebensweise, S. 12.

24 Qutb, Zeichen auf dem Weg, S. 30. Zur Bedeutung des Begriffs „Gahiliya“ bei Qutb siehe hier die Ausführungen in Kapitel XIV.

Immunisierung vor Kritik, verbunden mit apodiktischen Setzungen, die sich einer inhaltlichen Prüfung verweigern und mögliche Alternativen nicht in Betracht ziehen. Allgemein geht es um den Anspruch, die einzige und wahre Lehre zum Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung und zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse gefunden zu haben. Dies schließt sowohl Überlegungen zu anderen Perspektiven als auch eine kritische Prüfung eigener Aussagen aus.

Das Merkmal zeigt sich bei Maududi und Qutb zum einen in der Interpretation des Islam als einzig richtiger und wahrer Religion und zum anderen in der damit einhergehenden Forderung nach der kritiklosen und völligen Unterwerfung unter den behaupteten Willen Gottes. Maududi schrieb denn auch: „Der Mensch muss volles Vertrauen und die feste Überzeugung haben, dass es *wirklich das göttliche Gesetz ist und dass sein Heil einzig und allein in der Befolgung dieser Gebote liegt*.“²⁵ Derartige Positionen findet man mitunter auch bei Protagonisten anderer Religionen. Hier geht es aber dezidiert um eine Verschränkung der Ebene des Glaubens und der Politik. Jede Abweichung oder Kritik an diesem dogmatischen Absolutheitsanspruch verstößt demnach gegen den Willen Gottes. Maududi bemerkte denn auch: „Der Mensch wurde nur deshalb [...] des Götzendienstes und Unglaubens [...] schuldig, weil er sich von den Lehren der Propheten abwandte und sich auf sein eigenes, fehlerhaftes Urteilsvermögen [...] stützte.“²⁶

Auch bei Qutb lässt sich der dogmatische Absolutheitsanspruch anhand seiner Interpretation des Islam verdeutlichen: Er gilt nicht nur als einzig richtige und wahre Religion im Sinne individuellen Glaubens, sondern ebenfalls als Grundlage für die Gestaltung des sozialen Miteinanders. Aus Gottes Wille müsse man, so Qutb, die „Gedankensysteme über das Leben, unsere Prinzipien über das Regierungssystem, die Politik, die Wirtschaft und alle anderen Aspekte des Lebens herleiten. Wir müssen zu dieser Natur mit einem Gefühl der Anweisung zu Gehorsam und Tat zurückkehren und nicht mit dem Bedürfnis für akademische Diskussionen und Vergnügung.“²⁷ Nur durch den richtigen Islam könne man in dieser Perspektive zum wahren Heil in der gesellschaftlichen wie religiösen Sphäre gelangen. Andere Einstellungen und Meinungen gelten als Ausdruck von Unwissenheit. Diese sei ein Zustand, der „wieder und wieder erscheint, wann immer Menschen [...] von dem Weg des Islam abweichen.“²⁸ So gilt jede auch noch so geringe Abweichung letztlich als verwerfliche Torheit.

25 Maududi, Weltanschauung und Leben im Islam, S. 32.

26 Ebd., S. 97.

27 Qutb, Zeichen auf dem Weg, S. 43.

28 Ebd., S. 259.

2.3 Essentialistisches Deutungsmonopol

Das essentialistische Deutungsmonopol geht von der Annahme aus, man könne mit Hilfe der intellektuellen oder religiösen Intuition den verborgenen Kern bestimmter Dinge erkennen. Hierbei wird der Anspruch erhoben, die wahre Natur der Phänomene entdeckt zu haben und beschreiben zu können. Es geht also um die Annahme eines eigentlichen Ideals oder Wesens hinter den Dingen, Wirkungen und Zuständen in Gesellschaft, Kultur, Natur oder Politik. Verbunden ist damit häufig eine anti-empirische Einstellung, könnten doch Ganzheiten und Totalitäten der Phänomene nicht durch überprüfbare Sinneserfahrung erfasst werden. Hinter den Erscheinungsformen verberge sich ein eigentlicher Kern, der eben diese Dinge letztendlich beeinflusse und präge. Aus der behaupteten Erkenntnis dieses wahren Wesens lassen sich dann auch wieder absolute Wahrheitsansprüche für die eigene Ideologie und damit einhergehende Herrschaftsansprüche ableiten.

Maududis und Qutbs Anspruch auf ein essentialistisches Deutungsmonopol des Islam zeigt sich daran, dass sie ihre spezifische Deutung des angeblich wahren Kerns zur allein richtigen Sicht dieser Religion erklären. Die dabei eingeforderte Loyalität Gott gegenüber wird auf den islamistischen politischen Akteur übertragen; andersdenkende Muslime gelten in dieser Sicht dann als Abweichler oder Irrende. Mit dieser Grundeinstellung nahm Maududi denn auch die Unterscheidung zwischen einem halbherzigen und einem wahren Muslim vor. Über Letzteren heißt es: „Ein Muslim glaubt ehrlich, dass die Lehre von Gott und Seinem Gesandten die absolute Wahrheit ist, dass alles, was dieser Lehre entgegensteht, falsch ist, und dass sie alles enthält, was gut für den Menschen im Diesseits und im Jenseits ist.“²⁹ Demgegenüber finde man auch Muslime, die den Glauben bezeugten, „doch dann beschränkten sie diesen Islam auf nur einen Teil ihres Lebens.“³⁰ Mit der behaupteten Kenntnis des Wesens dieser Religion gilt solches Verhalten als unislamisch und unmoralisch.

Bei Qutb besteht das essentialistische Deutungsmonopol ebenfalls in der Annahme, dass hinter allen gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen als alleinige Quelle der von ihm so gedeutete einzige und wahre Wille Gottes stehe. Auch die Menschen in der islamischen Welt hätten sich zunehmend von ihm abgewandt, wodurch deren Misere in den unterschiedlichsten Bereichen erklärbar sei. So bemerkte Qutb etwa: „Die islamische Gesellschaft ist nicht eine, in der die Menschen sich selbst ‚Muslime‘ nennen, aber das islamische Recht keine Gültigkeit hat [...]; und die islamische Gesellschaft ist ebenso wenig die, in der Menschen ihre eigene Version des Islam erfinden [...] und dies zum Beispiel ‚fortschrittlichen Islam‘ nennen.“³¹ Demnach wird den Muslimen, die eine modern-reformerische Deutung ihres Glaubens vertreten, ein richtiges Leben

29 Maududi, *Als Muslim leben*, S. 61.

30 Ebd., S. 72.

31 Qutb, *Zeichen auf dem Weg*, S. 168.

im Sinne des Islam abgesprochen. Dahinter steht Qutbs Anspruch, mit seiner Interpretation der „heiligen Schriften“ jeweils Aussagen über den eigentlichen Willen Gottes als Wesen dieser Religion formulieren zu können.

2.4 Holistische Steuerungsabsichten

Holistische Steuerungsabsichten stehen inhaltlich in engem Zusammenhang mit dem essentialistischen Deutungsmonopol. Dabei geht es zum einen um den Anspruch, ganzheitliche Aussagen über die Beschaffenheit und Entwicklung von Gesellschaften formulieren zu können. Zum anderen folgt aus dieser Annahme für die politische Sphäre die Absicht, eine Gesellschaft ganzheitlich unter Kontrolle zu bringen und sie in die entsprechende Richtung steuern zu wollen. Die enge Verbindung zu dem zuvor erwähnten Essentialismus besteht im Folgenden: Aus dem Anspruch auf Einsicht in die eigentlichen und wahren Gegebenheiten ergibt sich die Erfassung des Gesamtkontextes von Ganzheit und Totalität. Entscheidend für den hier zu erörternden Zusammenhang ist aber, dass aus dem erkenntnistheoretischen Postulat auf ganzheitliche Aussagen auch die politische Absicht auf eine totale Steuerung der Gesellschaft durch die allein Einsichtigen abgeleitet wird.

Für Maududi und Qutb sollte sich das soziale Miteinander vollständig an den von ihnen postulierten Prinzipien der Religion ausrichten: Für Maududi bestand gerade die Besonderheit der islamischen Lebensweise darin, dass sie keine Trennung zwischen dem religiösen und weltlichen Leben zulasse: „Sie begnügt sich nicht damit, lediglich das geistige und ethische Leben des Menschen im begrenzten Sinn des Wortes zu läutern, vielmehr erstreckt sich ihre Reichweite auf sämtliche Bereiche des Lebens. Sie will das Leben des einzelnen ebenso wie die Gesellschaftsordnung in die richtigen Bahnen lenken“.³² Somit beziehen sich alle Aussagen Maududis für den religiösen Bereich auch auf die weltliche Sphäre, was ebenso für das Gebot des Gehorsams gegenüber dem im Namen der Religion politisch Herrschenden zu gelten habe: „Das bedeutet, dass der Mensch ganz und gar auf seine Unabhängigkeit verzichtet und auch in der Praxis seine Ergebenheit Gott gegenüber bekräftigt, nachdem er den Glauben an Ihn durch sein Glaubensbekenntnis bekundet hat.“³³

Auch für Qutb sollte der Islam nicht nur das individuelle Verhältnis der Gläubigen zu Gott, sondern zwingend auch die gesellschaftliche Ordnung in Gänze prägen: „Also setzt die Glaubenserklärung die Grundlage für eine vollständige Lebensordnung für die muslimische Gemeinschaft in all ihren Einzelheiten fest.“³⁴ Es gehe demnach nicht nur um Teilbereiche der Gesellschaft, vielmehr müsse sie sich vollständig im islamischen Sinne ausrichten. Darüber hinaus wür-

³² Maududi, Islamische Lebensweise, S. 7.

³³ Ebd., S. 120.

³⁴ Qutb, Zeichen auf dem Weg, S. 139.

den nicht nur allgemeine Leitlinien aufgestellt, sondern sehr detaillierte Vorgaben gemacht. In der Konsequenz führt eine solche Auffassung zur vollständigen Unterwerfung des Individuums unter eine islamische Ordnung. Dem ginge für Qutb allerdings die fundamentale Ablehnung säkularer Systeme voraus: „Die erste Pflicht des Islam in dieser Welt ist es, die Gahiliya von der Führerschaft über den Menschen abzusetzen, und die Führerschaft in die Hände des Islam zu legen und den besonderen Weg des Lebens durchzusetzen, das sein dauerhaftes Merkmal ist.“³⁵

2.5 Deterministisches Geschichtsbild

Beim deterministischen Geschichtsbild geht es um die auch als „Historizismus“³⁶ bezeichnete Auffassung, wonach der geschichtlichen Entwicklung unabdingbar ein Sinn und Ziel eigen sei. Die Anhänger dieses Denkens behaupten, dass sie derartige Gesetze erkennen und zukünftige Entwicklungen voraussagen können. Gleichzeitig wäre es möglich, politische Entscheidungen für Gegenwart und Zukunft auf eine zweifelsfreie Grundlage zu stellen. Mitunter münden solche Auffassungen auch in manichäische Heilsideen, die als Ergebnis eines lange Zeit währenden Kampfes zwischen den Kräften des Guten und Bösen die Befreiung und Erlösung von allem Übel erwarten. Im Zentrum eines deterministischen Geschichtsbildes steht, dass die historische Entwicklung zwingend in Richtung eines feststehenden Zieles steuert. Diese Annahme schließt im Namen von Freiheit und Verantwortlichkeit eingeforderte alternative Perspektiven notwendigerweise aus.

Bei Maududi und Qutb artikuliert sich das deterministische Geschichtsbild in einem dreistufigen Muster: Am Beginn steht eine Krisen- und Verfallssituation; es kommt zu einem Kampf zwischen positiven und negativen Mächten; und dieser führt letztendlich zum Sieg der Guten. Für Maududi erklärten sich die meisten gesellschaftlichen und politischen Probleme aus der Abkehr von den ursprünglichen Lehren des Islam, welche zu einer moralischen und sozialen Schwächung der Muslime geführt habe. Eine Überwindung dieser beklagenswerten und verderblichen Zustände könne es nur durch die Rückkehr zu den Vorgaben Gottes geben. Sich selbst und seine Partei sah Maududi als jene Akteure an, welche den historischen Entwicklungsweg beschritten und die gesellschaftlichen Prozesse in die vorgegebene Richtung steuerten. Dabei kam zum Determinismus ein Voluntarismus hinzu. Er mündete im Aufruf zum Dschihad als unabdingbarem Schritt: „Kommt und lasst uns in Allahs Sache kämpfen, mit allem, was wir besitzen!“³⁷

35 Ebd., S. 236 f.

36 Vgl. dazu ausführlicher als eigenständige Abhandlung: Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus* (1957), Tübingen 1987.

37 Maududi, *Als Muslim leben*, S. 271.

Auch Qutb entwickelte sein deterministisches Geschichtsbild aus der Interpretation einer Krise und der Forderung nach deren Lösung: Er konstatierte einen moralischen, politischen und wirtschaftlichen Verfall der islamischen Gesellschaften, der auf die Abkehr von einer von Gott gewollten Ordnung zurückgeführt wird: „Die Menschheit ist heute am Rande eines Abgrundes [...]. Der wahre Grund, warum die Menschheit in diese Situation gelangt ist, ist die Abwesenheit der lebenswichtigen Werte, die notwendig sind, um ein gesundes Lebenssystem zu gründen und es weiterzuentwickeln.“³⁸ Die damit verbundene Phase der Dekadenz und Unwissenheit solle durch einen fortwährenden Kampf zwischen den Kräften des Guten und Bösen überwunden werden: „Die Wahrhaftigkeit des Glaubens hat sich noch nicht voll erwiesen, solange die Menschen seinetwegen nicht den Kampf auf sich nehmen.“³⁹ Der dafür als Mittel dienende Dschihad führe auf den Weg des Heils, der zur Weltherrschaft des Islam und der Erlösung von menschlicher Herrschaft führe.

2.6 Identitäre Gesellschaftskonzeption

Eine identitäre Gesellschaftskonzeption läuft auf politische Homogenität und sozialen Kollektivismus hinaus. Die Bedeutung der Gruppe, des Kollektivs oder des Staates wird eindimensional gegenüber dem Stellenwert des Individuums hervorgehoben und dessen konformistische Unterordnung eingefordert. Der Einzelne gilt nicht als eigenständiges und souveränes Individuum, erhält er doch seinen Wert und seine Würde nur durch die Identität mit und Zugehörigkeit zur Gesamtgruppe des Kollektivs. Darüber hinaus besteht in diesem Denken eine Fixierung auf Einheit und Geschlossenheit, die in abweichenden Auffassungen, konkurrierenden Interessen oder oppositionellen Regungen eine Gefahr für den Erhalt der Homogenität sieht. Derartige Positionen richten sich gegen den Pluralismus als Bestandteil einer offenen Gesellschaft und plädieren für die politische Einheit von Regierenden und Regierten.

Bei Maududi und Qutb ergibt sich diese Auffassung aus der von ihm behaupteten Ganzheitlichkeit der islamischen Weltanschauung. Hierbei bezog sich der Erstgenannte auf ein bestimmtes Verständnis der Scharia als der von Gott gesetzten Ordnung des islamischen Rechts, die Richtlinien nicht nur für das individuelle, sondern auch für das gesellschaftliche Leben vorschreibe. Es handelt sich nach Maududi um ein organisches Ganzes: „Die gesamte Lebensordnung, die der Islam vorzeichnet, wird durch denselben Geist belebt und somit muss jede unangebrachte Teilung des Ganzen ebenso dem Geist wie dem Aufbau der islamischen Ordnung schaden.“⁴⁰ Jede Abweichung von den formalen und nor-

38 Qutb, Zeichen auf dem Weg, S. 22.

39 Qutb, Dieser Glaube der Islam, S. 22.

40 Maududi, Islamische Lebensweise, S. 36.

mativen Vorgaben müsste daher zur Beeinträchtigung der Funktionsfähigkeit der Gemeinschaft der Muslime führen. Denn: „Die *Schari'a* kann nur dann reibungslos funktionieren und nur dann ihre Anwendbarkeit unter Beweis stellen, wenn die gesamte Lebensweise in Übereinstimmung mit ihren Geboten ausgerichtet wird – anders geht es nicht.“⁴¹

Für Qutb ergaben sich ähnliche Auffassungen aus dem gleichen Verständnis des Islam, der als Religion nicht nur allein den Glauben der Menschen, sondern deren ganzes Leben verändern wolle: „Diese Religion entwickelt den Glauben zusammen mit der Formung einer Gemeinschaft; sie entwickelt ferner ihr Gedankensystem, während sie ihre Energie in die Durchsetzung ihrer praktischen Aspekte aufwendet.“⁴² Der Islam bildet in dieser Perspektive erst die Gemeinschaft, die Gottes Gebote und Wünsche ohne Abweichung und Kritik auszuführen habe. Wie stark dabei Anpassung und Unterordnung sein sollen, veranschaulicht folgende Aussage: „Die Muslime wissen, dass jede Vernachlässigung oder Verfehlung der Verbote eines Übels ist, das die gesamte Gemeinde heimsuchen kann, nicht nur jene unter ihnen, die sich schuldig gemacht haben.“⁴³ Abweichende Einstellungen oder Verhaltensweisen hätten somit nicht nur negative Folgen für die verantwortlichen Individuen, sondern für die ganze Gemeinschaft – und zwar unabhängig von deren Haltung in der jeweiligen Frage.

2.7 Dualistischer Rigorismus

Beim dualistischen Rigorismus handelt es sich um eine Einstellung, deren herausragende Eigenschaft in der Existenz von ausgeprägten Polarisierungskategorien besteht. Gemeint sind damit ähnlich wie bei den manichäischen Heilslehren Gegensatzpaare wie Gut-Böse, Freund-Feind, Schatten-Licht, Schwarz-Weiß. Sie werten einerseits die eigenen Auffassungen als allein richtig und verteidigungswert auf, diffamieren andererseits anderslautende Positionen als grundsätzlich falsch und verwerflich. Derartige Einstellungen münden häufig in dichotomische Deutungen und dämonische Feindbilder, die im Abgelehnten die Inkarnation des Bösen sehen und mitunter zu verschwörungsideologischen Zerrbildern neigen. Hier geht es also nicht nur um die in der politischen Sphäre häufig auszumachende Unterscheidung von Feinden und Freunden, sondern um deren emotionalisierte und verschärfte Zuspitzung zu Zerrbildern. Differenzierungen und Kompromisse kennt dieses Denken nicht.

Für Maududi und Qutb bestand der erwähnte Dualismus im ihnen als unüberwindlich geltenden Widerspruch von islamischer und säkularer Welt. Ganz in diesem Sinne führte auch der Erstgenannte alle kulturell und moralisch

41 Ebd., S. 37.

42 Qutb, Zeichen auf dem Weg, S. 76.

43 Qutb, Dieser Glaube der Islam, S. 37.

verwerflichen Entwicklungen auf den Einfluss weltlichen Gedankengutes zurück. Hierdurch komme es zu einer Abkehr von Gott und einer Herrschaft von Menschen über Menschen: „Dieser Grundsatz der Einheit Gottes verneint die Vorstellung jeglicher gesetzlicher und politischer Herrschaftsgewalt des Menschen, sei es der Einzelnen oder der Gemeinschaft.“⁴⁴ Den Anspruch auf Herrschaftsgewalt könne weder ein Einzelner noch eine Gruppe erheben; Gott allein sei der Herrscher, und seine Gebote das islamische Gesetz. Entwicklungen wie die Ausbeutung der Armen durch die Reichen, die Einschüchterung der Schwachen durch die Polizei, die Anzettlung von Kriegen durch Regierungen, der häufige Wechsel von Lebensgefährten galten Maududi als direkte Folge der verhängnisvollen Wirkung von Unglauben und Weltlichkeit.

Qutb vertrat ähnliche Auffassungen zur Ablehnung der Säkularität, stellte dabei aber auch auf die Konsequenzen für das Handeln der islamistischen Bestrebungen ab. Hierbei betonte er zum einen, es könne mit Vertretern anderer Auffassungen noch nicht einmal im Ansatz eine Kooperation geben und Kompromisse mit ihnen seien ebenso sehr ausgeschlossen: „Wir und sie sind auf verschiedenen Wegen, und wenn wir auch nur einen Schritt mit ihnen gemeinsam gehen, werden wir unser Ziel völlig verlieren und unseren Weg ebenso.“⁴⁵ Damit seien Opfer und Schwierigkeiten verbunden, doch müsse man unbedingt nach dem Vorbild der ersten Generation der Muslime handeln. Zum anderen verknüpfte Qutb seine fundamentale Verwerfung der Säkularität mit der Forderung nach Überwindung aller politischen Ordnungen auf weltlicher Grundlage. Über den Islam heißt es bei ihm: „Daher strebt er von Anbeginn, all diese Systeme und Regierungen abzuschaffen, die auf der Herrschaft des Menschen über den Menschen und die Dienerschaft eines Menschen über einen anderen basieren.“⁴⁶

2.8 Fundamentale Verwerfung

Die auch als „Alternativ-Radikalismus“⁴⁷ bekannte fundamentale Verwerfung bezieht sich einerseits auf die Ablehnung des demokratischen Verfassungsstaates, andererseits auf die Bejahung einer totalitären Diktatur. Deren Anhänger sehen in der bestehenden politischen und sozialen Ordnung, auch und gerade wenn sie auf Demokratie und Menschenrechten basiert, etwas fundamental Schlechtes, das durch eine grundlegende Umwälzung zugunsten eines anderen idealisierten Gesellschaftsmodells überwunden werden müsse. Derartige Auffassungen können sich in zwei Varianten artikulieren. Der Traditionalismus strebt

44 Maududi, Islamische Lebensweise, S. 58.

45 Qutb, Zeichen auf dem Weg, S. 45.

46 Ebd., S. 108.

47 Diese Formulierung stammt von dem deutschen Popper-Schüler Hans Albert. Vgl. ders., Traktat über kritische Vernunft (1968), Tübingen 1991, S. 211–213.

die Renaissance eines angeblich oder tatsächlich früher bestehenden politischen Systems an, der Utopismus beabsichtigt die Errichtung einer idealen und konfliktfreien Zukunftsordnung neuer Art. Nicht die Orientierung an Tradition oder Utopie, sondern die antidemokratische und antipluralistische Ausrichtung stellt dabei den entscheidenden Gesichtspunkt dar.

Dem Dualismus von islamischer und säkularer Welt entsprechend forderten Maududi und Qutb die fundamentale Verwerfung aller nicht-islamisch und weltlich geprägten Gesellschaftsordnungen. Der Erstgenannte schrieb: „Deshalb sind Wohlstand und Glück der Menschheit nur dadurch zu erreichen, dass man die Gesellschaft an der Wurzel packt und sie von allen Kräften reinigt, die sich gegen die Gesetze Gottes auflehnen.“⁴⁸ Alle kritikwürdigen Bestandteile der gesellschaftlichen Entwicklung, seien es Krieg und Mord, Moralverfall und Ungerechtigkeit, führte Maududi auf die korrupten Führungen in der islamischen wie nicht-islamischen Welt zurück. Deren säkulare Ausrichtung müsse im Sinne eines weltweit gültigen Gebots für alle Gläubigen durch eine islamische Orientierung überwunden werden: „Wo ihr euch auch befindet, in welchem Land auch immer ihr lebt, müsst ihr euch bemühen, die falsche Grundlage der Regierung zu korrigieren und die Macht denen abzunehmen, die keine Gottesfurcht haben, um selbst zu regieren und Gesetze erlassen zu können.“⁴⁹

Qutb lieferte in seinen Schriften ganz im Sinne dieses Verständnisses eine Begriffsbestimmung von Jahiliya,⁵⁰ die sich mit ihrer grundlegenden Verdammung säkularer Systeme nicht nur auf die westlichen Gesellschaften bezieht: „Die Gahiliya ist jede andere Gesellschaft als die muslimische Gesellschaft; und wenn wir eine speziellere Definition wollen, können wir sagen, dass jede Gesellschaft eine Gahiliya ist, die sich selbst nicht in ihren Überzeugungen und Gedanken, in ihren Befolgungen der Gottesverehrenden Handlung und in ihren gesetzlichen Bestimmungen der Anbetung zu Allah allein widmet. Nach dieser Definition sind heute alle existierenden Gesellschaften auf der Welt eine Gahiliya.“⁵¹ Qutbs Begriffs- wie Feindbestimmung bezog sich demnach nicht nur auf die christlich oder jüdisch geprägten Gesellschaften. Er sprach dezidiert auch allen politischen Ordnungen der arabischen Welt den islamischen Charakter ab: „Letztendlich sind alle existierenden so genannten ‚muslimischen‘ Gesellschaften auch Gahiliya-Gesellschaften.“⁵²

48 Maududi, *Als Muslim leben*, S. 255.

49 Ebd., S. 258.

50 Die vorliegende Abhandlung nutzt die in der deutschen Sprache übliche Schreibweise des Begriffs. In der in den folgenden Ausführungen verwendeten Übersetzung der Schrift Qutbs findet sich eine andere Schreibweise, die in den Zitaten unverändert blieb.

51 Qutb, *Zeichen auf dem Weg*, S. 144.

52 Ebd., S. 149.

V. Exkurs: Das Verhältnis der Kategorien „extremistisches“ und „totalitäres Denken“

Die vorgenannten acht Kriterien finden nicht nur beim totalitären, sondern auch beim extremistischen Denken analytische Anwendung.⁵³ Daher stellt sich die Frage nach der Angemessenheit und der Trennschärfe der genannten Merkmale für die Beschreibung und Zuordnung der jeweils gemeinten Denkformen bzw. Ideologien. Eine darauf bezogene Erörterung muss zunächst daran erinnern, dass sich die Begriffe „Extremismus“ und „Totalitarismus“ auf unterschiedliche Ebenen beziehen: „Extremismus“ steht als Sammelbezeichnung für politische Bestrebungen, die sich in einem demokratischen Verfassungsstaat auf der gesellschaftlichen Ebene gegen dessen Minimalbedingungen in Form von Normen und Regeln richten. Demgegenüber meint „Totalitarismus“ als Sammelbezeichnung eine besondere Form von politischer Herrschaft, die sich in diktatorischer Form mit einem umfassenden Kontrollanspruch auf die ganze Gesellschaft bezieht. Es bestehen demnach Gemeinsamkeiten und Unterschiede zugleich.

Man könnte sie in folgenden „Bildern“ beschreiben: Totalitäre Diktaturen stehen für Extremisten an der Macht, während bestimmte Extremisten eine totalitäre Diktatur anstreben. Demnach muss bezogen auf die Extremisten eine Differenzierung vorgenommen werden: Den meisten Extremisten geht es – mit Ausnahme der Anarchisten – letztendlich um die Etablierung einer Diktatur. Einige Bestrebungen dürften mehr in Richtung einer autoritären, andere Bestrebungen mehr in Richtung einer totalitären Diktatur tendieren. Gleichwohl sollen oben erwähnte Kriterien sowohl Strukturmerkmale extremistischen wie totalitären Denkens sein. Im erstgenannten Sinne wird mit einer solchen Auffassung aber ein weitaus größeres politisches Spektrum als hinsichtlich des totalitären Denkens erfasst. Dies scheint auf den ersten Blick nicht schlüssig und stringent zu sein. Für das aufgezeigte Problem lässt sich aber eine Lösung finden, sofern man noch einmal an die Bedeutung der Ideologie für autoritäre und totalitäre Diktaturen erinnert:

Für Herrschaftssysteme im erstgenannten Fall spielt sie nur eine geringe Rolle, im Totalitarismus ist sie von herausragender Bedeutung. Diese Differenzierung lässt sich auch auf den politischen Extremismus übertragen. Dort beste-

53 Für den Autor vgl. Armin Pfahl-Traugher, *Gemeinsamkeiten im Denken der Feinde einer offenen Gesellschaft. Strukturmerkmale extremistischer Doktrine*. In: ders. (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2009/2010*, Brühl 2010, S. 9–32. Auch Uwe Backes nutzt einen Kriterienkatalog, der von ihm ursprünglich zur Erfassung der Strukturmerkmale extremistischen Denkens entwickelt wurde ebenfalls zur Typologisierung „totalitären Denkens“. Vgl. ders., *Politischer Extremismus in demokratischen Verfassungsstaaten. Elemente einer normativen Rahmentheorie*, Opladen 1989, S. 298–311; ders., *„Totalitäres Denken“*. Genese und Gestalt eines kommunistuskritischen Konzepts. In: ders./Stéphane Courtois (Hg.), *„Ein Gespenst geht um in Europa“*. Das Erbe kommunistischer Ideologien, Köln 2002, S. 383–407, hier 403–407.

hen unterschiedliche Grade für den jeweiligen Stellenwert der eigenen Ideologie und damit auch für den konkreten Anspruch zu deren Umsetzung. Anders formuliert: Je höher die Extremismusintensität einer politischen Bestrebung ist, desto stärker spielt auch die Umsetzung der Ideologie eine Rolle. Demnach sind dort auch die vorgenannten Kriterien extremistischen wie totalitären Denkens viel ausgeprägter. Somit dürfte man bei den gemäßigten Teilen des Extremismus die erwähnten Merkmale in der Ideologie ebenfalls ausmachen können, jedoch nur in schwächerer Form. Gleichwohl bestehen sie auch dort bei der Ablehnung der Normen und Regeln des demokratischen Verfassungsstaates. Insofern können die genannten Kriterien als Merkmale sowohl des extremistischen wie des totalitären Denkens angesehen werden.

VI. Konsequenzen aus der Ideologie

1. Forderung nach einer totalen Herrschaft

Es ist deutlich geworden, dass dem Islamismus bzw. Salafismus in der Ideologie von „Klassikern“ wie Maududi und Qutb die formalen Merkmale totalitären Denkens eigen sind. Würden die skizzierten Inhalte gesellschaftlich und politisch umgesetzt, wäre eine allgemeine und umfassende Dominanz der Religion im gesellschaftlichen Leben und die notwendige und verbindliche Orientierung des sozialen Miteinanders am Islam die logische Folge. Derartige Auffassungen gehen über ein fundamentalistisches Verständnis von Religion hinaus, welchem Merkmale wie Absolutheitsansprüche und Dogmatismus lediglich in der Sphäre des Glaubens eigen sind. Islamismus und Salafismus betonen demgegenüber eine (angebliche) Besonderheit des Islam: die Forderung nach einer umfassenden Ausrichtung des gesellschaftlichen und politischen Lebens nach religiösen Geboten. Diese würde auf eine totale Herrschaft des Islam hinauslaufen.

Für Maududi bestand das Hauptmerkmal der islamischen Lebensweise gerade darin, dass sie keinen Konflikt und keine Trennung zwischen religiösem und weltlichem Leben zulasse: „Sie begnügt sich nicht damit, lediglich das geistige und ethische Leben des Menschen im begrenzten Sinn des Wortes zu läutern, vielmehr erstreckt sich ihre Reichweite auf sämtliche Bereiche des Lebens. Sie will das Leben des einzelnen ebenso wie die Gesellschaftsordnung in die richtigen Bahnen lenken“.⁵⁴ Demgemäss beziehen sich alle Aussagen Maududis für den religiösen Bereich auch auf die weltliche Sphäre – was ebenso für das Gebot des Gehorsams zu gelten hätte. Hierüber bemerkt Maududi: „Das bedeutet, dass der Mensch ganz und gar auf seine Unabhängigkeit verzichtet und auch in der Praxis seine Ergebenheit Gott gegenüber bekräftigt, nachdem er den Glau-

54 Maududi, *Islamische Lebensweise*, S. 7.

ben an Ihn durch sein Glaubensbekenntnis bekundet hat.“⁵⁵ Da sich Gott aber nicht dem Menschen direkt offenbart, bedeutet diese Forderung die völlige Unterwerfung unter eine politische Herrschaft im Namen Gottes.

Auch für Qutb sollte der Islam nicht nur das individuelle Verhältnis des Gläubigen zu Gott, sondern zwingend auch die gesellschaftliche Ordnung in Gänze prägen: „Also setzt die Glaubenserklärung die Grundlage für eine vollständige Lebensordnung für die muslimische Gemeinschaft in all ihren Einzelheiten fest.“⁵⁶ Es ginge demnach nicht nur um Teilbereiche der Gesellschaft, vielmehr müsste sie sich vollständig im islamischen Sinne ausrichten. Darüber hinaus würden nicht nur allgemeine Leitlinien aufgestellt, sondern sehr detaillierte Vorgaben gemacht. In der Konsequenz führt eine solche Auffassung zur vollständigen Unterwerfung des Individuums unter eine islamische Ordnung. Dem ginge für Qutb allerdings die fundamentale Verwerfung säkularer Systeme voraus: „Die erste Pflicht des Islam in dieser Welt ist es, die Gahiliya von der Führerschaft über den Menschen abzusetzen, und die Führerschaft in die Hände des Islam zu legen und den besonderen Weg des Lebens durchzusetzen, das sein dauerhaftes Merkmal ist.“⁵⁷

2. Legitimation der Gewalt

Über die dabei konkret anzuwendenden Mittel äußerten sich Maududi und Qutb nicht deutlich. Gleichwohl kann in ihren Schriften auch der letzte Gesichtspunkt für die vorliegende Erörterung ausgemacht werden: die Legitimation politisch motivierter Gewaltanwendung. Sie ergibt sich aus der Gesellschaftsanalyse und Umsturzoption: Wenn die bestehenden politischen Ordnungen im Sinne der Jahiliya alle so diktatorisch ausgerichtet sind, wie die beiden islamistischen Theoretiker behaupteten, können sie konsequenterweise auch nur durch den Akt einer gewalttätigen Revolution überwunden werden. Da den Massen in den islamischen Ländern durch eine Abkehr oder Relativierung des Islam dazu die richtige Einsicht fehlt, soll diesem Prozess eine Avantgarde von wahrhaft Gläubigen voranschreiten. Zu deren Handlungsstilen würden neben Formen des gesellschafts- und parteipolitischen Engagements auch Gewaltanwendungen in unterschiedlichem Sinne gehören, einschließlich der dabei möglichen Selbstopferung.

Maududi forderte ganz in diesem Sinne: „Wenn ihr an die Richtigkeit des Islam glaubt, bleibt euch nichts anderes übrig, als eure ganze Kraft einzusetzen, um sie auf Erden vorherrschen zu lassen. Entweder schafft ihr dies, oder ihr opfert euer Leben in diesem Kampf.“⁵⁸ Die Akzeptanz des Glaubens wird in die-

⁵⁵ Ebd., S. 120.

⁵⁶ Qutb, Zeichen auf dem Weg, S. 139.

⁵⁷ Ebd., S. 236 f.

⁵⁸ Maududi, Als Muslim leben, S. 268.

ser Aussage mit der Forderung nach einer weltweiten Vorherrschaft des Islam und der damit verbundenen Bereitschaft zur Opferung des Lebens verbunden. Dieses Opfer müsse im Kampf für die Sache Gottes gebracht werden. Überhaupt könne man einen geringeren Verlust hinnehmen, um einen größeren Schaden zu vermeiden. Dies beinhaltete für Maududi auch die Tötung anderer Menschen: „Was bedeutet der Verlust einiger Menschenleben, selbst wenn es einige Tausende oder mehr sein sollten, gegenüber dem Unheil, das die Menschheit befallen würde, wenn das Böse über das Gute und der aggressive Atheismus über die Religion Gottes den Sieg davontragen würde.“⁵⁹ Es ist wohl nicht übertrieben, in solchen Aussagen die Legitimation für Massentötungen zu sehen.

Auch für Qutb stellte Gewalt ein akzeptables und notwendiges Mittel im Kampf für den Sieg des Islam dar: „Wie wir vorher beschrieben haben, gibt es viele praktische Hindernisse in der Errichtung der Herrschaft Allahs auf der Erde, solche wie die Macht des Staates, das soziale System und die Traditionen und im Allgemeinen weitere Faktoren der Umwelt und Umgebung. Der Islam verwendet [sic!] Gewalt nur an, um diese Hindernisse zu entfernen, so dass keine Wälle zwischen dem Islam und den einzelnen Menschen mehr stehen“.⁶⁰ Damit gilt jede gewalttätige Handlung auf dem Weg zum Sieg des Islam als legitim, würden doch die Herrscher in den Jahiliya-Gesellschaften ihre Macht nicht durch Predigen abgeben. Bereits früheren Kämpfern in diesem Sinne habe man dafür eine Belohnung angekündigt: „Ihnen wurde für die Errichtung dieser Religion das Versprechen nur einer Sache gegeben – nicht der Sieg oder die Macht, nicht einmal, dass diese Religion durch ihre Hände errichtet wird, nichts von dieser Welt – ein Versprechen, das Paradies.“⁶¹

VII. Bilanz

Bilanzierend betrachtet lässt sich demnach der Islamismus bzw. Salafismus im Sinne der oben beschriebenen und untersuchten Positionen von „Klassikern“ wie Maududi und Qutb als eine Form totalitären Denkens einschätzen. Die dafür in der Forschung häufig genannten formalen Kriterien findet man dort mit einer besonderen ideologischen Ausrichtung: exklusiver Erkenntnisanspruch, dogmatischer Absolutheitsanspruch, essentialistisches Deutungsmonopol, holistische Steuerungsabsichten, deterministisches Geschichtsbild, identitäre Gesellschaftskonzeption, dualistischer Rigorismus und fundamentale Verwerfung. Darüber hinaus bestärkt folgender Gesichtspunkt diese Einschätzung: Die Besonderheit totalitärer Diktatur besteht in der beabsichtigten hochgradigen

59 Maududi, *Weltanschauung und Leben im Islam*, S. 156 f.

60 Qutb, *Zeichen auf dem Weg*, S. 129.

61 Ebd., S. 59 f.

Intensität der Herrschaft über eine Gesellschaft und deren Individuen. Dem Islamismus bzw. Salafismus geht es dabei auch um eine Dominanz im Alltags- und Privatleben, wozu etwa ein entsprechendes Geschlechterverhältnis oder feststehende Kleidungs Vorschriften gehören.

Gerade in dieser Hinsicht ist der beabsichtigte Grad einer Kontrolle des sozialen Miteinanders noch höher als in der politischen Praxis des Nationalsozialismus oder des Stalinismus. Gleichwohl stellt sich die einleitend bereits erwähnte Frage, inwieweit eine auf diese historischen Systeme bezogene Begrifflichkeit und Konzeption auf den Islamismus bzw. Salafismus gemünzt werden kann. In der Tat handelt es sich um Phänomene mit einem jeweils anderen ideologischen und kulturellen Hintergrund. Dies gilt aber auch für Nationalsozialismus und Stalinismus, welche entgegen einer gelegentlich auszumachenden falschen Deutung keineswegs inhaltlich gleichgesetzt werden. Im Unterschied zu Begriffen wie „Faschismus“ oder „Kommunismus“ geht es hier gerade nicht um ideologische, sondern um strukturelle Gemeinsamkeiten. Sie bestehen in einem allseitigen und hochgradigen Herrschaftsanspruch des Staates über die Gesellschaft, der mittels von Instrumenten einer Diktatur von der Manipulation bis zur Repression umgesetzt werden soll.

Insofern spielen die durchaus bestehenden ideologischen oder kulturellen Differenzen von Islamismus bzw. Salafismus und Nationalsozialismus bzw. Stalinismus für die hier zu erörternde Problematik überhaupt keine Rolle. Entscheidend ist, ob die erwähnten formalen Merkmale in Gestalt der acht Kriterien ebenfalls in der Ideologie eines anderen politischen Akteurs auszumachen sind oder nicht. Darüber hinaus verdient die Forderung nach einer tiefgreifenden und umfassenden Herrschaft über Gesellschaft und Individuen, welche in einschlägigen Einstellungen und Positionen zum Ausdruck kommt, für eine solche Bewertung und Zuordnung besondere Aufmerksamkeit. Auch dies lässt sich angesichts der Bejahung einer totalen Herrschaft des Islam im Sinne der genannten Ideologen gut belegen. Da es hier außerdem um eine Betrachtung der Ideologie und nicht eines Systems ging, sprechen auch darauf bezogene Argumente oder Vorbehalte nicht gegen die folgende Antwort auf obige Frage: Der Islamismus bzw. Salafismus ist eine Form totalitären Denkens.

